

CAMPUS DE LARANJEIRAS  
BACHARELADO EM ARQUEOLOGIA  
JACYANNE NAYARA MENDES CARVALHO

**GÊNERO E SIMBOLISMO DAS IMAGENS DE POMBA-GIRA NA  
UMBANDA: UM OLHAR ARQUEOLÓGICO**

Trabalho de conclusão de curso de graduação  
apresentado ao Departamento de Arqueologia  
da Universidade Federal de Sergipe como  
requisito parcial para a obtenção do título de  
Bacharel em Arqueologia

Orientadora Administrativa Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Olivia  
Alexandre de Carvalho

Laranjeiras

Departamento de Arqueologia/UFS

2018

# **GÊNERO E SIMBOLISMO DAS IMAGENS DE POMBA-GIRA NA UMBANDA: UM OLHAR ARQUEOLÓGICO**

Jacyanne Nayara Mendes Carvalho<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo apresenta, a partir das imagens de Pomba-giras, as representações simbólicas, suas interpretações e modificações ao longo do tempo. Passando pelo “nascimento” da Umbanda, onde surge seu culto, até chegar às relações entre discursos, imagens, poder e seu papel na representação feminina.

**Palavras-chave:** Arqueologia de gênero; Umbanda; Pomba-giras.

**Abstract:** The article presents, from the images of Pomba-giras, as symbolic representations, their interpretations and modifications over time. Passing through the "birth" of the Umbanda where it is in its cult until the relations between speeches, images, power and its role in the feminine representation.

**Keywords:** Archeology of gender; Umbanda; Pomba-giras.

## **INTRODUÇÃO**

A arqueologia estuda a sociedade e todas as esferas que envolvem o ser humano, sendo assim a religião não ficaria de fora já que é uma invenção humana e não é de hoje que o homem busca na religião, seja ela qual for uma fórmula para resolver suas necessidades e se sentir representado (FUNARI, 2003).

A ideia dessa pesquisa surgiu de uma inquietação logo após a procura, em sucesso, por imagens de Pomba-gira que não estivessem nuas ou apresentando uma aparência demonizada. Alguns questionamentos como: “Qual o motivo de existirem tantas imagens da linha feminina de esquerda com roupas escandalosas ou em alguns casos roupa nenhuma?”, “Qual a necessidade de representá-las com chifres?”.

---

<sup>1</sup> Linc. Esp. em Educação física e Graduanda no curso de Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe. (jacyannecarvalho@hotmail.com)

A princípio isso gerou certo desconforto, levando-nos a tentar achar ao menos uma resposta, pois existem muitos trabalhos sobre as religiões de matrizes africanas, são desde a história e tradição até o perfil psicológico das incorporações, como em Barros (2006), Barbosa & Bairrão (2008), Siqueira (2009), Macedo (2011). Mas poucos são os que se dedicam a compreender a representação imagética da figura feminina de esquerda (que vem crescendo e ganhando espaço dentro dos terreiros de todo Brasil).

Encontramos diversas pesquisas sobre a materialidade nos terreiros de Candomblé e Umbanda, sobre cultura e tradição do povo de santo, entre outros tantos temas importantes para a compreensão desses cultos, como em Amaral (2000), Dantas (2014), Passos (2015), mas ainda são poucos os trabalhos dedicados as Pomba-giras, sobretudo em como suas imagens são apresentadas e interpretadas constantemente pela sociedade. Elas se distanciam do ponto de vista conservador religioso e masculino que vem ditando normas (CAPONE, 2009; SILVA, 2012; BARROS, 2015).

As Pomba-giras vêm assumindo um papel importante de representação feminina mais próxima da nossa realidade “profana”. Elas não são as santas, não são tidas como sagradas, não foi excluído delas o potencial sexual como nas outras representações de Orixás femininos. Elas são as mulheres cujo espírito livre não possui amarras sociais, elas contrariam. E por se opor a imagem do que é proposto como certo, assumem o papel de diabas sexuais (SILVA, 2012; BARROS, 2015).

Dito isto o artigo foi dividido em três tópicos, o primeiro delimita o conceito de Arqueologia que definirá a interpretação da pesquisa e a leitura da cultura material e imaterial apresentada. A seguir a utilização da Etnoarqueologia como ferramenta de aproximação com essa materialidade e estudos de gênero que fortalecem a ideia que permeia todo o artigo. O segundo tópico contextualiza nossa pesquisa no tema religioso, apresentando o histórico da Umbanda enquanto religião com grandes influências e transformações. O terceiro e último tópico trás as protagonistas do trabalho e levantam discursões de gênero que envolve toda a materialidade das imagens de Pomba-giras na Umbanda.

Essa pesquisa tem como objetivo principal discutir a representação do feminino na Umbanda a partir das imagens da entidade Pomba-gira, bem como, suas interpretações e modificações ao longo do tempo. As diferentes formas de ver e mostrar

o corpo feminino nas imagens de Pomba-giras e como elas são lidas pela sociedade seu simbolismo religioso, hipersexualização e a demonização do feminino nessas imagens de gesso.

A metodologia compreendeu-se em duas etapas, a primeira foi à revisão bibliográfica acerca de livros e artigos das áreas de Arqueologia, Gênero e Ciência da religião. Os trabalhos foram escolhidos de acordo com a relevância para o tema proposto. Na Arqueologia, para melhor compreensão da materialidade e imaterialidade o conceito de Funari (2003), com os textos de gênero delimitamos o foco da pesquisa e criamos um referencial teórico para a discussão final com Zarankin (2008), Lima (2012) e Sene (2017) entre outros. Em Ciência da religião para apresentar e discutir o simbólico religioso tanto na Umbanda quanto nas representações sincréticas: Berger (1985), Ortiz (1999), Bastide (2001), Augras (2004), Azevedo (2008), Rohde (2009), Corral (2010), Giumbelli (2011), Martins (2011), Barbosa Júnior (2014) entre outros tantos autores relevantes. A segunda etapa foi a análise e descrição de uma pequena amostra de imagens de gesso, selecionadas de acordo com a representação de quatro entidades conhecidas nos cultos de Umbanda, são elas: Maria Padilha, Sete Saias, Sete Rosas e Rosa Caveira, tendo como finalidade entender a sua representação.

## **A UMBANDA**

O mundo em que vivemos é uma construção humana e a religião ocupa um lugar de destaque nele (BERGER, 1985). Ela é um sistema social com padrões e regras, é composta por crenças, símbolos e práticas que refletem valores e a visão de mundo da coletividade (COUTINHO, 2012). Toda forma de manifestação religiosa fortalece a noção de pertencimento de um grupo, mesmo que aconteçam mudanças em seu significado estas são para uma melhor adaptação as necessidades (KATRIB, 2013).

A prática religiosa é como o homem se comunica com o sagrado e toda a ritualística existente em seu universo, gerando crenças com base nas experiências vividas em contato com as heranças culturais provenientes da religião em foco, mas também existe outra forma de acessar o sagrado sem ser no coletivo. A espiritualidade permite ao individuo ter contato com o sagrado a partir de si mesmo, dependendo só

dele para buscar essa experiência enquanto na religião esse contato é institucionalizado (COUTINHO, 2012).

O interesse em conhecer as religiões não é recente, teve início com estudiosos na Grécia clássica no século V, onde as religiões estrangeiras eram estudadas e comparadas. Mas foram as conquistas de Alexandre o grande que permitiram aos estudiosos ter acesso a diversas tradições religiosas, conhecendo assim um grande número de ritos e costumes tidos como exóticos para a época, marcando o início do sincretismo entre deuses e culturas (ELIADE, 1992; PRADO, 2014).

No Brasil, apesar da forte herança católica temos uma grande variação de práticas e manifestações religiosas. A diversidade nos cultos segundo Capone (2009), ocorre devido ao processo constante de construção de identidade. Por isso as diferenças entre as práticas de um terreiro para outro e essa mesma diversidade se estende para a interpretação das entidades (AGUIAR, 2010).

Os cultos afro-brasileiros começam no Brasil durante o período colonial com o encontro da religiosidade de três grupos, o catolicismo dos portugueses colonizadores, as crenças dos grupos indígenas que aqui viviam e das diversas nações dos negros que vieram para ser escravizados aqui (SILVA, 2005; CAPONE, 2009). Com essa mistura o que era africano passa a ser brasileiro ou afro-brasileiro como vem sendo chamado segundo Amaral (2000). Contudo não faz parte do nosso objetivo tratar ou questionar nomenclaturas, apenas adotaremos está por ser o termo mais encontrado nas referências.

Segundo Bastide já existia um culto denominado como Macumba no Rio de Janeiro que apresentava práticas semelhantes a da Umbanda bem antes do seu surgimento: *“... as ‘nações’ fundiram-se umas nas outras, deixando-se também penetrar profundamente por influências exteriores, ameríndias, católicas, espíritas, dando nascimento a uma religião essencialmente sincrética, a macumba...”* (BASTIDE, 2001, p.30).

Mas no que se refere à história aceita como oficial pelos umbandistas (ou mito da criação por alguns pesquisadores) e que também concede a está o título de religião brasileira, temos Zélio de Moraes, um jovem que acometido por um problema de saúde que nenhum médico conseguia diagnosticar é levado por sua família a um centro Espirita. No decorrer da reunião vários médiuns ali presentes começaram a incorporar

entidades que se denominavam como espíritos de negros que haviam sido escravos e índios que viveram aqui no Brasil. A novidade não fora bem aceita e as entidades foram convidadas a se retirar, nesse episódio Zélio recebe pela primeira vez o Caboclo das sete Encruzilhadas que começa um discurso em defesa daqueles que foram discriminados ali como sendo espíritos atrasados. Ele, o próprio Caboclo promete então apresentar-se novamente em outro momento para fundar um novo culto onde os espíritos dali excluídos pudessem trabalhar. E no dia 16 de novembro de 1908 (Capone (2004) é a única a datar o surgimento doze anos depois, em 1920) essa mesma entidade volta a aparecer, dessa vez na casa de Zélio onde fundou a Umbanda, religião que abrigaria pretos-velhos, caboclos e demais entidades que desejassem trabalhar para o bem (AZEVEDO, 2008; ROHDE, 2009; GIUMBELLI, 2011; MARTINS, 2011; BARBOSA JÚNIOR, 2014 ).

Segundo Isaia (1999) a formação da Umbanda acontece num período próximo da abolição da escravatura no Brasil (1888) e consequentemente da proclamação da República (1889). Durante esse processo o país ainda estava em adaptação e constantes transformações para a integração dos negros nas classes urbanas (ROHDE, 2009).

Portanto, encarando o contexto no qual a religião se inicia torna sua história oficial não tão aceita por alguns pesquisadores a exemplo de Ortiz (1999), quando se refere à Umbanda como uma síntese dos elementos religiosos dos negros, brancos e índios, mas vistos pela ideologia branca dominante. Bem como Isaia pontua:

“[...] os intelectuais espíritas faziam questão de relacionar a difusão do Espiritismo no Brasil com as conquistas pós-revolucionárias, advindo daí a relação entre espírita, republicando e abolicionista. Por outro lado, aflora, em argumentos como esse, a defesa da Umbanda como uma religião essencialmente nacional, surgida em consonância com os planos do ‘’astral’’, visando tornar o Brasil o mais próximo da civilização e da razão [...]” (ISAIA, 1999, p. 104).

Na prática a umbanda é fundamentada principalmente no culto aos espíritos e a possessão desses é herdada dos cultos afro-brasileiros, revivendo mitos e crenças do candomblé, do qual tem forte influência. Sendo herança do catolicismo, candomblé, espiritismo e ocultismo, mas se configurando como monoteísta, a Umbanda tem um único Deus nomeado Olorum, e segue cultuando os orixás como linhas espirituais,

distanciando-se assim tanto de uma como das outras religiões, atestando um sistema religioso novo que Ortiz denomina como “processo de fusão”, onde a partir da mistura das religiões já existentes surgiu uma nova (ORTIZ, 1999; AUGRAS, 2004).

O distanciamento citado a cima é a respeito das mudanças na prática religiosa que Ortiz trata em “A morte branca do feiticeiro negro” como o “embranquecimento” da cultura negra e Augras em “De iyá a mim a Pomba-gira” retoma o pensamento crítico com o exemplo da remodelação da figura feminina de Iemanjá, que segundo a autora era representada em outros cultos por uma imagem de sereia robusta de seios fartos e pele negra, tendo sido transformada pelos adeptos da nova religião, numa mulher de pele branca, cabelos longos e corpo esguio dentro de um vestido azul (AUGRAS, 2004).



**Figura 1:** À esquerda imagem de Iemanjá cultuada no Candomblé, à direita imagem de Iemanjá cultuada na Umbanda.  
**Foto:** Jacyanne Carvalho (2018).

Na figura a cima temos duas imagens que representam o mesmo orixá (Iemanjá), e apesar de terem o mesmo padrão de corpo, roupas e posição o exemplo de Augras e a teoria do embranquecimento de Ortiz ficam visíveis. A imagem da esquerda é a mais comum de ser encontrada em terreiros de candomblé, já a imagem da direita é a versão do orixá na Umbanda e também a mais conhecida no País.

Até aqui vimos que as informações se chocam quanto à origem. Há uma tentativa de “patrialização” a partir do surgimento ou criação de uma religião genuinamente brasileira como vimos em Asaias (1999) e Rohde (2009), e que na prática mostra ser uma mistura derivada da influência de todas as religiões encontradas no país e que vai sofrendo variações ao se espalhar pelos demais estados do território brasileiro como citam Ortiz (1999); Bastide (2001); Augras (2004) e tantos outros autores.

Apesar de toda a discursão sobre sua origem, a Umbanda tem suas representações e simbolismos, sejam herdados ou transformados. Algumas das entidades que compõem a umbanda trazem a tona o nacionalismo, fazendo referência a índios e negros que aqui escravizados participaram da formação brasileira, são eles os caboclos e pretos velhos (ORTIZ, 1999; AZEVEDO, 2009). Também são conhecidos os boiadeiros, marujos, malandros (as), ciganos (as), baianos (as), Pomba-giras entre outras tantas (CORRAL, 2010).

E como esquerda podemos entender de algumas formas que Corral (2010) explica muito bem, são elas a humana (que está relacionada ao uso de um ou de outro lado), religiosa (tendo como exemplo a igreja que interpretava como bruxaria o ato de fazer o sinal da cruz com a mão esquerda) e política (sendo a de esquerda a que defende mudanças radicais). Unindo esses exemplos percebemos que a linha de esquerda da Umbanda sofre uma interpretação polêmica e cheia de controvérsias que são influenciadas direta e indiretamente por esses pensamentos enquanto a direita é tida como conservadora e consoladora. (CORRAL, 2010).

A Linha de esquerda da Umbanda é conhecida por agregar diversas entidades, algumas consideradas “Eguns” que são os espíritos de pessoas que viveram na terra e outras vão surgindo de acordo com a região do culto (BASTIDE, 2001; CAPONE, 2009; BARROS, 2013). A esquerda é o contraponto a direita dos Orixás que comandam. Exu e Pomba-gira são considerados “trabalhadores” e algumas vezes até “escravos” desses dos Orixás e por serem da linha de esquerda, são amorais e não fazem distinção entre o bem e o mal (BARROS, 2013).



## **GÊNERO E ETNOARQUEOLOGIA: CONTRIBUIÇÕES PARA A ARQUEOLOGIA**

A Arqueologia é uma ciência, e como tal vai muito além do desenterrar objetos “[...] A Arqueologia estuda os sistemas sócio culturais, sua estrutura, funcionamento e transformações com o decorrer do tempo, a partir da totalidade material transformada e consumida pela sociedade [...]” (FUNARI, 2003, p. 9).

A descrição acima resume muito bem o que acreditamos enquanto ao objeto/objetivo de estudo da Arqueologia, afinal tudo que o homem/mulher transforma, ganha um significado e importância para si e os demais a sua volta. “[...] A Arqueologia estuda diretamente, a totalidade material apropriada pelas sociedades humanas, como parte da cultura total, material e imaterial sem limitações cronológicas [...]” (FUNARI, 2003, p. 11).

Durante muito tempo a Arqueologia se dedicou a estudar o passado do ponto de vista das elites sociais, atualmente vivemos um momento onde o arqueólogo busca dialogar com grupos até então excluídos (FUNARI, 2002). Dentre as minorias nas pesquisas arqueológicas as mulheres vêm ganhando voz e espaço (SENE, 2017).

A Arqueologia de gênero surgiu da forte influência dos movimentos feministas trazendo as questões de igualdade em fortes debates multidisciplinar, onde o conceito de gênero passou a ser introduzido nas ciências sociais. A partir da década de 80 os estudos voltados para figura feminina começaram a ganhar maior atenção. Desde então a Arqueologia de gênero caminha para dar voz e espaço as mulheres, sejam elas da História ou Pré-história (ZARANKIN, 2008; LIMA, 2012; SENE, 2017).

Os estudos de gênero na Arqueologia abrem novas possibilidades de interpretação e dialogo com a materialidade e a comunidade a partir de diversas subdisciplinas como Arqueologia Histórica, Bioarqueologia e Etnoarqueologia. Zarankin (2008) destaca o esquecimento da figura feminina na divulgação dos papéis da história e pré-história, Tânia A. Lima (1997) que trás a materialidade e ritualística do chá, onde a mulher era protagonista, com Danúbia Lima (2012) quando aborda indicadores de gênero em enterramentos dos sítios Justino-SE e Furna do Estrago-PE ou de Silva (2011) quando aborda as possibilidades de estudo do corpo e gênero na Arqueologia funerária. No tocante a Etnoarqueologia o número de trabalhos que se dedicam a figura feminina em comunidades quilombolas e indígenas contemporâneas

vem crescendo, como exemplo em Pagnossi (2017) apresentando as relações de gênero em pratarias do povo Mapuche.

Neste artigo utilizaremos a Etnoarqueologia como ferramenta fundamental para interpretar as relações humanas com a cultura material (imagens de gesso). Pois a mesma preocupa-se com as práticas e simbolismos, lidando com sociedades contemporâneas. São os dados etnográficos que permitem a construção das hipóteses sobre a relação destes com o mundo e a cultura material (SILVA, 2009 a; SILVA, 2009 b).

Segundo David (2002) a Etnoarqueologia é uma subdisciplina da Arqueologia que tem como principal objetivo, fornecer ligações entre o presente e o passado. Dentro das pesquisas arqueológicas a Etnoarqueologia tem seu surgimento no processualismo, passando a ser usada sistematicamente (POLONI, 2008). Passa por transformações e adaptações para melhor se adequar as necessidades dos arqueólogos e seus posicionamentos teóricos e assim vai ganhando novas formas de aplicação (POLITIS, 2002). Voltando a Poloni (2008) é no pós-processualismo que a Etnoarqueologia passa a focar nas singularidades e particularidades de cada indivíduo com sua cultura material.

Essas pesquisas se iniciam no Brasil tendo como foco as populações indígenas e até hoje nota-se a preferência pelo tema (POLITIS, 2002; POLONI, 2011). A Etnoarqueologia é uma subdisciplina que age com populações vivas (POLITIS, 2002).

As imagens de gesso que serão apresentadas aqui são figuras pertencentes ao simbólico religioso da Umbanda, seu estudo pode contribuir para melhor entender as representações e estereótipos que as Pomba-giras carregam, tanto na religião como no contexto social e material.

## **A REPRESENTAÇÃO DA POMBA-GIRA NOS CULTOS DE UMBANDA.**

*“Arreda homem, que aí vem mulher  
Ela é a Pomba gira  
Rainha de quem tem fé...”*

*(Ponto cantado de chegada)*

O número de trabalhos sobre as entidades da Umbanda vem crescendo, atualmente encontramos muitos livros e artigos escritos não só por antropólogos e sociólogos como também por sacerdotes e simpatizantes, e estes trazem uma grande variedade de temas, desde históricos das entidades à simbologia e ritualística da religião. Neste tópico apresentaremos nosso foco de estudo, aquela que representa o mais próximo da figura feminina real, a mulher que se apresenta como tantas outras e sua imagem enquanto cultura material.

As Pomba-giras são entidades femininas cultuadas na Umbanda e se hoje existem terreiros de Candomblé que cultuam essas entidades devemos isso ao fato de médiuns umbandistas terem migrado de um culto para o outro, levando assim suas entidades que passaram por um processo de reinterpretação de uma reafricanização (CAPONE, 2009).

Há controvérsias quanto à origem da Pomba-gira, segundo Augras (2004) não existem dados históricos que datem com exatidão o surgimento delas dentro dos cultos. A autora retrata não ter lido sobre elas nos trabalhos publicados até a década de 60 quando veio ao Brasil e encontrou o culto a essas entidades bem estabelecidas no Rio de Janeiro. Para a autora o termo Pomba gira é resultado da transformação do nome Bombonjira em Bombagira seguindo para Pomba-gira, denominada então como o Exu mulher.

Segundo Capone (2009) a entidade parece ser criação puramente carioca tendo como primeira referência um jornal de 12 de outubro de 1938, mas essas entidades já apareciam na macumba em 1930. Saraceni (2013) diz que a pomba-gira é um orixá como todos os outros, apenas seu nome não foi revelado na cultura yorubaiana ou nagô como os demais orixás. Já Corral (2010) diz que seu nome se origina de Pambu Nijla que é considerado um orixá no Candomblé Bantu e na Umbanda de nação principalmente em Angola. Em seguida se transforma em Mogbobogiro, por fim chegando ao nome que temos hoje, Pomba-gira.

Para Vagner Silva, ela é a figura de Exu que sofre um processo de “feminização”, sendo uma versão feminina de Exu cultuada, sobretudo na Umbanda tornando-os assim o casal de sexualidade icônica, os seres das encruzilhadas (SILVA, 2012), tão contraditórias e complexas quanto os seus correspondentes masculinos, sofrendo as mesmas interpretações eróticas e subversivas. Pois sendo a Pomba-gira então uma versão feminina de Exu, ela desafia a ordem patriarcal da sociedade brasileira, é a mulher que questiona os papéis de gênero impostos pela sociedade como únicas possibilidades de ação para as mulheres (SILVA, 2012; BARROS, 2015).

A figura de Exu sofre o processo de demonização antes mesmo da chegada dos africanos no Brasil, quando missionários cristãos chegam à África no século XVI e interpretam erroneamente o significado do falo e cifres atribuída às representações de Exu assim considerando seu culto demoníaco, chegando a usar a palavra Exu como sinônimo de diabo. A Umbanda agrega parte do sentido católico quando afirma a baixa evolução desse orixá, caracterizando-o como um espírito cheio de vícios e forte apelo sexual que deve ser combatido em busca da ascensão espiritual. Mas ainda assim, com todo estigma em relação a essas entidades Exu ainda desempenha o papel de denunciar o sofrimento das classes marginalizadas, bem como as Pomba-giras que com sua postura se impõem a dominação masculina (PRANDI, 2001; COSTA, 2012; SILVA, 2012).

Neste artigo vamos trabalhar com as imagens dessas entidades, de acordo com Lopes (2003) a imagem tem por função representar um símbolo de devoção. E no que diz respeito a imagens de gesso que temos hoje, Silva (2012) diz que os negros para evitar a repressão de suas crenças tiveram que esconder seus deuses africanos por baixo das “roupas” dos santos cristãos ocorrendo com o tempo uma confusão entre eles chamada hoje de sincretismo. A Umbanda absorve uma relação com algumas imagens católicas e até mesmo alguns valores dessas representações (LOPES, 2003).

Quando os autores Prandi, Costa e Silva referem-se ao que a igreja católica interpretava como culto ao diabo e como essa interpretação se perpetuou até os dias de hoje temos a seguir na figura 2 uma imagem sem atribuição de nome (isso acontece para que o médium faça a consagração da entidade que quiser nela), em sua base está escrito apenas Pomba-gira e conseguimos ver nitidamente o que diz Silva (2012) e Barros (2015):



**Figura 2:** Pomba Gira não consagrada.  
**Foto:** Jacyanne Carvalho (2018)

*‘[...] chifres postos sobre a cabeça podem expressar, portanto, não apenas a subjugação católica de Exu ao Diabo, mas o encontro destas mitologias que utilizam a linguagem do baixo corporal para produzir mitos que vinculam poder, corpo, sexualidade e transformação [...]’ (SILVA, 2012).*

*‘[...] Até mesmo os chifres que os exus ganham em algumas versões umbandistas, que poderiam remeter ao diabólico, admitem outras significações, se lembramos que na natureza estão associados à virilidade do macho. No mesmo sentido, as Pomba-giras também se associam a referências sexuais, mas da ordem do feminino, como as rosas vermelhas [...]’ (BARROS, 2015).*

Quanto às rosas citadas por Barros, encontramos tanto nas imagens como em nomes de pomba- giras como veremos nas figuras 4 e 5 (Sete Rosas e Rosa Caveira).

Se a figura da Pomba gira é tida por tantos autores como a versão feminina de Exu, as Pomba-giras assumem um papel similar ao dele, onde recebem o estereótipo de promiscuas, perigosas, feiticeiras e diabas (Capone, 2009; Silva, 2012).

A seguir vejamos então o exemplo da representação de Maria Padilha, uma Pomba-gira muito conhecida na Umbanda. Sua representação vêm crescendo cada vez mais nos cultos pelo Brasil e principalmente no Rio de Janeiro chegam a quase substituir o termo Pomba-gira pelo de Padilha. Sua imagem é descrita como sendo de corpo exuberante com partes a mostra e postura de ‘‘oferecimento’’ com aspectos

sexuais que chocam a moral (AUGRAS, 2001). Existem relatos de que ela é a representação de uma amante do Rei de Castela, conhecido como: Pedro I de Castilha (o Cruel) e que o levará a ruína (MEYER, 1996; SANTOS, 2013).



**Figura 3:** Pomba-gira Maria Padilha  
**Foto:** Jacyanne Carvalho (2018)

E assim a imagem de Maria Padilha encontra nos romances que tratam a história da Espanha uma “origem” para seu nome, fazendo assim sua trajetória junto aos povos ciganos para o Brasil como punição por prática de magia. Dando início também aos cultos de ciganos por aqui (MEYER, 1996; CAPONE, 2009).

Nos cultos costumam-se cantar pontos, que são músicas para chamar essas entidades, num deles temos: “ Pomba-gira Sete saias, mulher de sete maridos... ”, o próprio ponto refere-se a entidade como diz Capone “*[...] é a ‘mulher de sete Exus’, ou seja, não é mulher de ninguém [...]*” (CAPONE, 2009, p.109).

Barros (2010) fala da simplicidade com que as Pomba-giras trabalham e em particular de uma Sete Saias que incorporada disse gostar de trabalhar nua, mas não faz por saber que as pessoas não entenderiam os mistérios dela e a classificariam como Prostituta. A partir desse relato podemos reforçar o que já foi dito anteriormente, sobre as interpretações errôneas atribuídas às imagens dessas entidades.

Lagos (2007) diz que as histórias das Pomba-giras estão sempre relacionadas a espíritos de mulheres que em vida sofreram com o poder e opressão masculina. E no tocante a as questões que envolvem as lutas diárias das mulheres na sociedade, a figura controversa das Pomba-giras tornam-se inspiração para as mulheres que as cultuam. Sua imagem torna-se influência deixando de ser apenas a representação de um corpo nu com teor sexual ou diabólico, passando a destacar a mulher que luta contra padrões impostos pela dominação religiosa e masculina.



**Figura 4:** Pomba-gira Sete Saias  
**Foto:** Jacyanne Carvalho (2018)

Se Exu é demonizado e assumi a figura de diabo cristão e a Pomba-gira é classificada como uma versão feminina dele e, além disso, também é mulher dele logo possuem o mesmo poder que os Exus e também são associadas ao simbolismo diabólico dos chifres, sexo, as cores vermelho e preto e a tudo que for mundano e pecaminoso na visão do sincretismo cristão (LAGOS, 2007).

Apesar de ter sua imagem vinculada ao diabólico, Exu continua representando uma figura de poder que segundo Costa (2012) Ele simboliza a vida e morte na cosmovisão africana, já as Pomba-giras: *'[...] está associada à morte e ao cemitério, lugar marginal por excelência, bem como simboliza a sujeira, a contaminação, a degradação, a escuridão e a morte [...]* (CAPONE, 2009, p.118).

Em toda a literatura vemos as comparações entre Exus e Pomba-giras alguns até tentando igualá-los, como acabamos de ver em Lagos (2007) mas no que diz respeito a poder de representação a figura masculina de Exu se conserva como grande mensageiro e dono como mostra Marlyse Meyer:

*“[...] Na umbanda o Exu conservou suas atribuições de mensageiro, de dono dos caminhos e do cemitério, mas incorporou novos sentidos, entre os quais o de sincretizar-se com o diabo cristão e entrar na hierarquia dos demônios bíblicos, da cabala. A partir dele se projetou seu duplo feminino, também diaba, também ligada à morte: a pomba-gira (provavelmente do banto bombo-giro). Mas, ressalvam os teóricos da umbanda, sendo ela mulher, sempre será mais perversa do que o seu homólogo masculino [...]” (MEYER, 1996, p.109).*

A diferença é que a figura da Pomba-gira é atribuída à de mulher perigosa, que tem poder de enfeitiçar e manipular para conseguir o que quiser que usa e abusa da sexualidade, mas se restringe a resolver problemas amorosos enquanto Exu realiza trabalhos, abre caminhos e detém domínios. (MEYER, 1996).

As referências sexuais vão desde a imagem sem roupas até as rosas, que são constantemente citadas como representativo da sensualidade feminina e sexualidade além de ser o presente que elas mais gostam de receber. As rosas abertas representam a sexualidade aflorada (BARROS, 2010; BARROS, 2015). Inclusive rosa está no nome de muitas delas, como vemos nas figuras 5 e 6 das Pomba-giras Sete Rosas e Rosa Caveira.





**Figura 5:** Pomba-gira Sete Rosas  
**Foto:** Jacyanne Carvalho (2018)

**Figura 6:** Pomba-Gira Rosa Caveira  
**Foto:** Jacyanne Carvalho (2018)

Podemos observar nas imagens as representações das rosas como simbólico feminino de sensualidade e sexualidade e o que Capone (2009) diz ser lugar marginal e sujo, o cemitério e morte são representados pela cruz aos pés e no rosto metade de ossos como em uma caveira, as vestes preta simbolizam a escuridão e também a morte (figura 6).

Mesmo com toda discursão que cerca as Pomba-giras, é possível ver nelas a representação de mulheres fortes e independentes. Contrariando alguns discursos elas representam:

*“[...]grandes protetoras das mulheres, sendo evocadas, principalmente, como representantes de um feminino associado à força, à coragem e à liberdade. A sua transgressão às imagens de feminino mais tradicional é tão eloquente que, por vezes, ela foi compreendida como entidade que teria os dois gêneros bem representados [...]” (BARROS, 2015, p. 129).*

Somos uma sociedade que nasceu de uma dominação católica e carregamos muitas de suas interpretações e significados, mesmo que a opção religiosa de cada um seja outra. Nossa visão de mundo, do que é o feminino e do que é sagrado são fortemente influenciadas por questões impostas durante séculos. A marginalização das Pomba-giras bem como as dos Exus e outras entidades da linha de esquerda se

propagou não só no discurso, mas nas representações imagéticas. Elas são carregadas de misticismo e significados que são mantidos até hoje.

Entendemos que relacionar as Pomba-giras como uma versão feminina de Exu, é minimizar o seu potencial de poder, é dizer que seu significado deriva de um outro e elas dependem dele para ser o que é, perpetuando a dominação masculino. Quando o que observamos é algo maior, pois desde seus históricos até suas representações demonstram coragem e força. Talvez de quem as idealiza assim ou de quem se sente nelas representada.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Mesmo não encontrando pesquisas sobre as Pomba-giras na Arqueologia, talvez por serem poucas ou nenhuma, acreditamos que os passos dados aqui são em direção a novas possibilidades e espaços. Esse artigo apresenta as imagens das Pomba-giras como cultura material possível de interpretação cultural e social. Trabalhar essas figuras é dar voz as mulheres que elas representam, é dar importância as formas de ser mulher e ver a mulher na Umbanda e na sociedade. E fazer Arqueologia é dar voz, é reviver memórias para construir identidades!

Se a imagem é mesmo o símbolo da devoção, a Pomba-gira é o símbolo da mulher que luta e não se cala diante dos julgamentos sociais e estes não interferem em sua representatividade, pois se temos imagens de gesso com essas características sendo cultuadas, é por que elas refletem um grupo que acredita. Seja uma versão de Exu ou Orixá propriamente dito, as Pomba-giras são importantes representações de gênero nesse contexto.

Para representar cada entidade existem inúmeras imagens, cada uma com características diferentes e cheias de significados que vão mudando com o tempo e a necessidade dos grupos. Com o olhar da Arqueologia é possível perceber as mudanças sociais expressas em cada imagem, seja na forma como mostram sua sensualidade feminina sem se importar com o pudor imposto ou como são feitas para ter um olhar e postura firme, ativa. Sua imagem é carregada de simbologia, história e tabu. A mulher apresentada ali, naquela imagem é o reflexo da mulher que a cultua.

## AGRADECIMENTOS

A Oxum devo tudo que sou! Suas águas são meu refúgio, seu abraço meu lar. A estrelinha que torna minha vida mais doce!

Sou grata a todos que me fizeram estar aqui hoje, em especial minha mãe Vava, voinha, minhas tias Dedá e Lina, obrigada pelo apoio de sempre;

Roberval, o amor que deixa minha vida mais leve e me faz ter forças para continuar;

Ao Professor Pellini, por me fazer enxergar meu caminho na Arqueologia e levar com bom humor e paciência minha procrastinação (Sim, eu descobri meu problema e já estou tratando!);

Aos professores Alberico e Olivia que não me deixaram desistir quando pensei que esse não seria meu lugar. Obrigada pelas palavras de apoio e incentivo. Hoje tenho novas referências do que é ser professor (a) /orientador (a);

Aos amigos Criselle (por ser minha crítica e apoiadora), Thauan (você é o presente que a UFS me deu), Caio (que me ajudou tanto a ponto de me deixar paranoica com os parágrafos), Manuela e família (pelo carinho que sempre me recebem), a Rachel (que gentilmente me cedeu livros por tempo indeterminado) e a tantos outros que passaram e marcaram ou que ainda estão. Obrigada por cada riso, cada lágrima, cada consolo.

Por fim agradeço a Ela, pois ‘ ‘ *O que seria de mim sem ter Mulambo? É como ter um Deus e não ter um anjo!* ’ ’ Esse trabalho é dedicado a você, pois sei que cada passo que dei foi guiado pelos seus. Laroyê Maria Mulambo!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR J. Umbanda em Aracaju: uma religião plural. *VI Enecult. Encontro de estudos multidisciplinares em cultura*. Salvador, 2010.

AMARAL, R. A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 10: 255-270, 2000.

AUGRAS, M. R. A. Maria Padilla, reina de la magia. *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, n.31, p. 293-319, 2001.

AUGRAS, M. R. A. De Iya Mi a Pomba Gira: transformações e símbolos da libido. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. (Org.). *Candomblé - Religião do Corpo e da Alma* - Tipos sociológicos nas religiões afro-brasileiras. 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, v. 1, p. 17-44.

AZEVEDO, J. *Tudo o que você precisa saber sobre a Umbanda*. Volume 1. 1. Ed, São Paulo: Universo dos livros, 2008.

AZEVEDO, J. *Tudo o que você precisa saber sobre a Umbanda*. Volume 2. 1. Ed, São Paulo: Universo dos livros, 2009.

BARBOSA, M.; BAIRRÃO, J. Análise do Movimento em Rituais Umbandistas. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Vol. 24 n. 2, pp. 225-233, 2008.

BARBOSA JÚNIOR, A. *O livro essencial de Umbanda*. 1ed, São Paulo: Universo dos livros, 2014.

BARROS, C. *Iemanjá e Pomba-gira: Imagens do feminino na Umbanda*. Dissertação (mestrado) – Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2006.

BARROS, M. Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 62, p. 126–145, dez. 2015.

BARROS, M. L. de. “Labareda, teu nome é mulher”: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010.

BARROS, S. As entidades ‘brasileiras’ da umbanda e as faces inconfessadas do Brasil. *XXVII Simpósio nacional de História*. Natal, 2013.

BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Maria Isaura de Queiroz. 1ed, São Paulo: Companhia das letras, 2001.

BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcelos. 1ed, São Paulo: Paulinas, 1985.

CAPONE, S. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Tradução de Procópio de Abreu. 1ed, Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

COSTA, O. *Exu, o orixá fálico da mitologia nagô-yorubá: demonização e sua ressignificação na Umbanda*. Dissertação (mestrado) – Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia: PUC-GOIÁS, 2012.

COUTINHO, J. Religião e outros conceitos. Sociologia. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, v. XXIV, pp. 171-193, 2012.

CORRAL, J. *O livro da esquerda na Umbanda*. 1ed, São Paulo: Universo dos livros, 2010.

DANTAS, B. Tambores silenciosos: a saga dos objetos de terreiros no acervo do IHGSE. *Revista do IHGSE*, Aracaju, n. 44, pp. 21-50, 2014.

DAVID, N.; KRAMER, C. Teorizando a Etnoarqueologia e a Analogia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 13-60, dezembro de 2002.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogerio Fernandes. 1ed, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FUNARI, P. *Arqueologia*. 1.ed. São Paulo: Contexto, 2003.

FUNARI, P. Desaparecimento e emergência dos grupos subordinados na Arqueologia brasileira. *Horizontes Antropológicos*. v.18, p.131-154, 2002.

GIUMBELLI, E. “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”, IN SILVA, V. G. (org.) *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*, 1 ed, São Paulo, Summus, 2002, p. 183-217.

ISAIA, A. Ordenar progredindo: A obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. *Anos 90*. Porto Alegre: v. 11, p. 97-120.

KATRIB, C. Reencontros com a religiosidade brasileira: sujeitos, memórias e narrativas. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá: v. 15, p.227-240, 2013.

LAGOS, N. ‘*Arreda homem que aí vem mulher...*’ *Representações de gênero nas manifestações da pomba-gira*. Dissertação (mestrado) – Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

LIMA, D. *Sobre morte e gênero: uma análise dos papéis de gênero no contexto funerário dos sítios Justino-SE e Furna do Estrago-PE*. Dissertação (mestrado) – Arqueologia, Universidade Federal de Pernambuco, CFCH, 2012.

LIMA, T. Chá e simpatia: Uma estratégia de gênero no Rio de Janeiro oitocentista. *Anais do Museu paulista*. São Paulo, v. 5, p 93-127, 1997.

LOPES, J. Imagens e Devoções no Catolicismo Brasileiro. Fundamentos Metodológicos e Perspectivas de Investigações. *Revista de Estudos da Religião*: v. 3, p. 1-29, 2003.

MACEDO, A. *O Reverente Irreverente: a espirituosidade em rituais de umbanda*. Dissertação (mestrado) – Filosofia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão, Ribeirão Preto, 2011.

MARTINS, G. *Umbanda de almas e Angola: ritos, magia e africanidade*. Coordenação editorial Diamantino Fernandes Trindade. 1. ed. São Paulo: Ícone, 2011.

MEYER, M. Feitiços do amor. *Revista USP*: v. 31, p. 104-111, 1996.

ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade branca*. 2ed, São Paulo: Brasiliense, 1999.

ROHDE, B. Umbanda uma religião que não nasceu: Breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *Revista de estudos da religião*, p. 77-96, março. 2009.

SANTOS, C. Salve todas as Marias! Santas prostitutas e pombagiras. Disponível em: <[http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373338937\\_ARQUIVO\\_Textoapresentacaofazendogenero.pdf](http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373338937_ARQUIVO_Textoapresentacaofazendogenero.pdf)>. 2013. Acessado em: 16/02/2018.

SENE, G. Pela materialidade dos gêneros: Repensando dicotomias, sexualidades e identidades. *Revista de Arqueologia*. v 30, n 2, p. 162-175, 2017.

SILVA, F. Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material. *MÉTIS: história & cultura* , v. 8, n. 16, p. 121-139, jul./dez. 2009.

SILVA, F. A Etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi*. Ciências humanas. Belém, v. 4, n. 1, p. 27-37, jan/abr. 2009.

SILVA, S. Arqueologias do corpo e da sexualidade: possibilidades de estudos sobre morte e gênero na arqueologia brasileira. *Revista Clio arqueológica*, v. 26, n. 1, 2011.

SILVA, V. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção Brasileira*. 3. Ed, São Paulo: Selo negro, 2005.

SILVA, V. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 55, n 2, p.1085-1114, 2012.

SIQUEIRA, S. Multiculturalismo e Religiões Afro-brasileiras: O Exemplo do Candomblé. *Revista de Estudos da Religião*, pp. 36-55, 2009.

PASSOS, L. *Tombamentos de templos religiosos em Laranjeiras/Sergipe*. Dissertação (mestrado) – Sociologia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2015.

POLITIS, G. A cerca de la Etnoarqueología em América del Sur. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 18, p. 61-91, 2002.

POLONI, R. *A Etnoarqueologia no Brasil: Ciência e Sociedade no Contexto da Redemocratização*. Dissertação (mestrado) – História, Arqueologia e Patrimônio, Universidade do Algarve, Faro, 2008.

POLONI, R. A Etnoarqueologia brasileira contemporânea: cultura material e implicações sociais. *Estrat Critic*, v. 1, p. 328-338, 2011.

PRADO, A.; SILVA JÚNIOR, A. História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções. *Religare*. v.11, n.1, p.04-31, março. 2014.

PRANDI, R. Exu, de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*. v. 50, p. 46-63, 2001,

ZARANKIN, A. SALERNO, M. “Sobre bonecas e carrinhos”; desconstruindo as categorias “feminino” e “masculino” no passado. *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas*. v. 11 e 12, p. p. 219-240, 2008.